

كتاب

فلسفة القاضي الفاضل محمد بن محمد بن محمد بن أحمد
ابن رشد الاندلسي المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

المستعمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فها بين
الحكمة والشريعة من الاتصال وذنبه * والثاني
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها من التأويل
من الشبه المزيفة والمعاد المضلة

الطبعة الثانية

(على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الشانجي وأخيه)

سنة ١٣٢٨ هـ - سنة ١٩١٠ م

طبع بمطبعة إجمالية - بمصر

(الكلية بخارجة الروم بعطفة التري)

(الاصحاب محمد أمين الشانجي السكتي وشركاءه - وأحمد - ف)

﴿ ترجمة المؤلف ﴾

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد مولده ومنشؤه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أوحده في علم الفقه والخلاف اشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان أيضاً متميزاً في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكليات وقد أجاد في تأليفه وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الامور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما أمكننا وأبينه وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضرورياً لانه منطوق بالقوة فيما سلف من الاقاويل الكلية ففيه تميم ما وارتياض لانا نزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش حتي نجمع في أقاويلنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما أمكن الا انا تؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغاً لعمائتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأوفق الكنائش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سألته انا اياه وانتسخته

فكان ذلك سببا الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي قلت فيه شدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه مزج هناك مع العلاج العلامات وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنايش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجمل من يحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكليةا مكنه ان يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنايش في تفسير العلاج والتركيب (حدثني) القاضي أبو مروان الباجي قال كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيا رث البزة قوي النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكيمة وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجيا في دولته وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو النفس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراما كثيرا وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه علي وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهتؤوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى أكثر مما كنت أومله فيه أو يصل رجائي اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد

أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطعاً وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتي اليهم وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بمعايته ثم أن المنصور فيما بعد تهم على أبي الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولاً لليهود وأن لا يخرج منها وتقيم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع أخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم يشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي وبقوامدة ثم أن جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي مزاراً للطلبة ومزاراً للطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول أن أبا جعفر الذهبي كالذهب البرز الذي لم يزد في السبك الأجودة. قال القاضي أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخي وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونمت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه تهم على ابن رشد وأبعده. ويقال أن من اعتذر به ابن رشد أنه قال إنما قلت ملك البربر وإنما تصحفت على القاري فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مرا كش أول

سنة خمس وتسعين وخمسة وذلك في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد
 عمر عمرا طويلا وخلف ولداً طيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله
 وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور (ومن)
 كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريع ازداد إيماناً بالله (ولاً بي)
 الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من
 الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي
 مثار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب
 الكليات . شرح الأرجوزة المنسوبة الى الشيخ الرئيس بن سينا في الطب .
 كتاب الحيوان . جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والالهيات . كتاب
 الضروري في المنطق ملحق به . تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها
 تلخيصاً تاماً مستوفياً . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب مابعد
 الطبيعة لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لارسطوطاليس . تلخيص
 كتاب البرهان لارسطوطاليس . تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس
 شرح كتاب النفس لارسطوطاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات
 لجالينوس . تلخيص كتاب المزاج لجالينوس . تلخيص كتاب القوى الطبيعية
 لجالينوس . تلخيص كتاب العلل والاعراض لجالينوس . تلخيص كتاب التعرف
 لجالينوس . تلخيص كتاب الحليات لجالينوس . تلخيص أول كتاب الادوية
 المفردة لجالينوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس .
 كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي . كتاب منهاج الأدلة
 في علم الأصول . كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من
 الاتصال . المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس . شرح كتاب

القياس لارسطوطاليس . مقالة في العقل . مقالة في القياس . كتاب في خص هل يمكن للعقل الذي فينا وهو المسمى بالهيو لاني أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أو لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالتحص عنه في كتاب النفس . مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . مقالة في التعريف بجملة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجملة نظر ارسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما . مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان . مقالة أيضا في اتصال العقل بالانسان : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطويل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكلييات : كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا : مسألة في الزمان : مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الاولى وتبين ان برهان ارسطوطاليس هو الحق المبين : مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته : مقالة في المزاج : مسألة في نوائب الحى : مقالة في حيات العفن مسائل في الحكمة : مقالة في حركة الفلك . كتاب فيما خالف أبو نصر ارسطوطاليس في كتاب اليرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود : مقالة في الترياق



﴿ كتاب فلسفة القاضي أبي الوليد محمد ابن رشد ﴾

صحيفة

- ٢ كتاب فصل المقال
- ٢ الخطبة والفرض من التأليف
- ٢ مبحث في حكم النظر شرعاً في علم الفلسفة والمنطق
- ٢ مطلب في النص الشرعي الوارد في الحث على استعمال القياس الشرعي والعقل
- ٢ مطلب في النصوص الشرعية الواردة في الحث على النظر في الموجودات
- ٣ مطلب الاعتبار هو استخراج المجهول من المعلوم بالقياس
- ٦ مطلب في أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع
- ٧ مطلب في أن النظر البرهاني لا يخالف الشرع
- ٨ مبحث في التأويل
- ٩ مطلب في أن للشرع ظاهراً وباطناً وذكر الأدلة الواردة في ذلك
- ١٢ مسألة قدم العلم وحدونه وتحقيق الصواب في ذلك
- ١٥ مطلب في بيان الطرق الثلاثة الواردة في الدعوة للإيمان
- ١٦ مطلب فيما يجوز تأويل ظاهره من الشرع وما لا يجوز
- ١٧ مطلب في أن من كان فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر
- ١٧ مطلب لا يجوز ذكر التأويلات إلا في كتب البراهين
- ١٩ مطلب في أن العلم العملي قسمان أفعال بدنية وأفعال نفسية
- ٢٠ مبحث في طرق التصديق المشتركة بين العوام والخواص
- ٢١ مطلب في أن الناس في أهلية التأويل على أصناف ثلاثة
- ٢٣ مطلب التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان
- ٢٤ مطلب في أن الطرق المشتركة المتقدمة هي الواردة في الشرع

صحيفة

- ٢٥ مطلب الخواص الدالة على الاعجاز في الاقاويل القرآنية ثلاثة
- ٢٦ الضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها المؤلف وهي ذيل الكتاب
- ٣٠ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
- ٣١ مطلب في أن الطوائف في العقائد الشرعية أربعة
- ٣١ مبحث في طرق الحشوية
- ٣٢ مبحث في طرق الاشعرية
- ٤٤ مبحث في طريق الصوفية
- ٤٥ مبحث في طرق المعتزلة
- ٤٥ مطلب في أن الطريق الشرعي لمعرفة الصانع نوعان العناية والاختراع
- ٤٧ مطلب في أن الآيات الواردة في الدلالة على وجود الصانع على ثلاثة أنواع
- ٤٩ (القول في الوحدانية)
- ٥٠ مبحث في الطريق الشرعي الوارد في الوحدانية
- ٥٣ (الفصل الثالث في الصفات) صفة العلم
- ٥٤ صفة الحياة — ٥٥ صفة الارادة — صفة الكلام
- ٥٦ مطلب في أن القرآن قديم ولفظه مخلوق وحروفه في المصحف مصنوعة ثلثا
- ٥٧ صفتا السمع والبصر
- ٥٨ مبحث في كون الصفات هل هي نفس الذات أم زائدة عليها
- ٥٨ مذهب الاشعرية في ذلك — ومذهب المعتزلة
- ٥٩ مبحث فيما ذل به التصاري من هذا الباب
- ٥٩ مطلب فيما تلخص من المذاهب في هذا المقام
- ٥٩ مطلب فيما يجوز التصريح به للجمهور من أمر الصفات
- ٦٠ (الفصل الرابع في معرفة التنزيه)
- ٦٠ مطلب في الطرق التي سلكها الشارع في التنزيه
- ٦٢ مبحث في تحقيق الكلام على صفة الجسمية
- ٦٦ (القول في الجهة)
- ٦٨ مطلب في أن نسبة الجهة لله تعالى ثابتة بالشرع والعقل

صحيفة

- ٧٢ مطلب في أول من فتح باب التأويل في الشرع
٧٤ مبحث في مسألة الرؤية
٨٠ (الفن الخامس في معرفة الافعال) المسألة الأولى في حدوث العالم
٨١ طريقة الشارع في الاستدلال على حدوث العالم
٨٩ مبحث في اثبات وجود القوى الطبيعية في الموجودات وانها أدل الاشياء على وجود

الصانع

- ٩٢ (المسألة الثانية في بحث الرسل)
٩٣ مبحث في تحقيق القول في المعجزات
٩٧ مطلب في انه صلى الله عليه وسلم لم يتحد بشيء من المعجزات سوى القرآن
١٠٠ مطلب في أوجه الإعجاز التي اختص بها القرآن
١٠٣ مطلب في الفرق بين أعجازه وأعجازه غيره من المعجزات
١٠٤ (المسألة الثالثة في القضاء والقدر) وذكر الأدلة الواردة شرعا في ذلك
١٠٥ مطلب في الجمع بين الأدلة المتعارضة في هذه المسألة
١١٢ مبحث في تحقيق القول في الجزء الاختياري
١١٣ (المسألة الرابعة في الجور والعدل)
١١٤ مطلب في الجمع بين الأدلة المتضاربة في ذلك
١١٦ مطلب في بيان حكمة إيراد الأدلة المتضاربة في ذلك
١١٨ (المسألة الخامسة في المواد وأحواله)
١١٩ مطلب في أن هذه الشريعة أكمل الشرائع على الإطلاق
١٢٠ مطلب في اختلاف الشرائع في تمثيل أحوال السعداء وأحوال الأشقياء
١٢٢ مطلب في أن المسلمون اختلفوا في فهم التمثيل على ثلاثة فرق
١٢٣ مبحث في اثبات بقاء النفس
١٢٣ مبحث فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز
١٢٦ خاتمة الكتاب

كتاب

فلسفة القاضي الفاضل محمد بن احمد بن محمد بن احمد

ابن رشد الأندلسي المتوفي سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فباين

الحكمة والشريعة من الاتصال وذيله * والثاني

الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة

وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل

من الشبه المزينة والعقائد المضلة

مسلمة

﴿ الطبعة الثانية ﴾

(على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الحانجي وأخيه)

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(طبع بالمطبعة الجمالية)

(الكاتبة بحارة الروم — بمصر)

(لاصحابها محمد امين الحانجي والكتبي وشركاه — وأحمد عارف)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الا واحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد رضي تعالى الله عنه ورحمه ﴿أما بعد﴾ حمد الله بجميع حامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله فإن الفرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة التندب وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ماهي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك: فيين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً ومثل قوله تعالى ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات

واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه إبراهيم عليه السلام

فقال تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الآية وقال تعالى ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ وقال ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطائي والقياس المناطقي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو

أخرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿واعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحرى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي: وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم عجوجون بالنصوص: واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فين أنه ان كان لم تقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن ذلك: فين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فُحص عنه القدماء أتم فخص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

فنتظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نهنا عليه فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف للمصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية: وبين أيضاً أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى أو شيء يشبه الوحي بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم: وأما الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الصحيح التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

بمعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم: فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجمل والبعاد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه ان غوي غاؤه بالنظر فيها وزلزال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنع عن الذي هو أهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخِل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته ان يترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض: ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لاسهال كان فيه قزائد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل تقول ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل ان قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من

قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شرفوا به فأتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري: وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لساير الصنائع فكمن فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فاذا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية: واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق وانها التي نهت على هذه السعادة ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فبهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعا أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالاقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية: وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الامن بمجدها عنادا بلسانه أو لم تقرر عنده طرق الدماء فيها الى الله تعالى لا يغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والاسود أعني لتضمن شريعته طرق الدماء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ﴿وَأَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ماورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهده:

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما سكت عنه فلا تمارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو — إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي — وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فإن الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلّفوا في المأول منها من غير المأول فلا شعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تلبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات إلى قوله والراسخون في العلم﴾ فان قال قائل ان في الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعا على تأويله . قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هذه الاشياء وقد يدل ذلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل إلينا في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتفى عن أحد وان الناس طريقتهم واحد في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان

يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يتخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات : فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور ذلك في اجماع فما تقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتفكيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد . قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التفكير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روي عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان

فلا يكون الامع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة

واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : وإلى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بمحدثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والتقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حديث شمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا: وقد أفردنا في هذه المسئلة قولاً حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود والامر في ذلك بالمعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلي أو مجزئي فلا معنى للاختلاف في

هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولاً تكفيرهم
وأما مسئلة قدم العالم أوحده فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين
من الاشعية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية
وبخاصة عند بعض القدماء : وذلك أنهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من
الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا
في الواسطة فلأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء
أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه
هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحوس مثل تكوّن الماء والهواء
والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق
الجميع من القدماء والاشعيين على تسميتها محدثة : وأما الطرف المقابل لهذا
فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تتدبره زمان وهذا أيضاً اتفق
الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله
تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره
وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن
من شيء ولا تتدبره زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو
العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان
المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه اويلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم
شيء مقارن للحركات والاجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان
المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي
والوجود الماضي فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون
وشيعته . وأرسطو وفرقة يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل : فهذا

الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القديم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقدتين من قولنا ان الامر ليس كذلك . وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ﴾ يقتضي أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً ابداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه

الآيات أن الاجماع انقعد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري أعني أنه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم اولا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ فله اجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا اوليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية او العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكيف بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل

ان وقع في مبادي الشريعة فهو كافر وان وقع فيما بعد المبادي فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تقضي جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية فالجاحد لأمثال هذه الاشياء اذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوني يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي خلفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرم واما من قبل عادتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعليم بأن ضرب لهم أمثاله وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطائية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تجلي الا لأهل البرهان : وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه

تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر مثل من
يمتد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم
الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للانسان
الا وجوده المحسوس فقط : واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا
ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادي فهو كفر وان كان
فيما بعد المبادي فهو بدعة : وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله
وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره
كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول
ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذا خبرته ان الله في السماء أعتقها
فاتها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك أن الصنف
من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني أنهم لا يصدقون
بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا
الى شيء متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم
الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك
كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من التشابه وأن الوقف في قوله
تعالى ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف
أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة
البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه
شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه
آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للماء وذلك لعواصة هذا
الصنف واشتباهاه والخطي في هذا معذور أعني من العلماء . فان قيل فاذا تبين

أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك انا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس هننا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهو لاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون الخطيء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من آحاء التأويل أعني في صفة المعاد لاني وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفر لانه أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أفشاء لهم من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطائية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد نخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشرعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر يوما بيمان اذا لقيت ذا يمن * وان لقيت ممديا فعدنان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم الا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخلى على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يقف على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر الفاتكة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صاد لما دأب اليه الشرع لانه ظلم لأفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

فهذا ما رأينا أن تثبته في هذا الجنس من النظر أعني التكلم بين الشرعة والحكمة وأحكام التأويل في الشرعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرن أن تكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب : وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة

الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الآخروي . والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه . والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه : ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملاك بالتقوى التي هي سبب السعادة سمي كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فترجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطائية وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من السر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطائية والجدلية والخطائية أهم من الجدلية ومنها ماهي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الاول العناية بالأكثر من غير إغفال لتبنيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة لكثرة وقوع التصور والتصديق

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة بالامرين جميعا أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجامد له أو المتأويل كافر . والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعني لنتائج . والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الامور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق اليه تأويل أعني لنتائج وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إصرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظر في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعني اذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في

الأكثر أوثق أقوالا وأما الجمهور الذين لا يتقدرون على أكثر من الاقوال الخطائية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا فإذا الناس على ثلاثة أصناف . صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطايون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يمرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والمادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له والمصرح الى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده لإبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا يثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقوال الموضوعية فيها من هذين الجنسيتين كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهرا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن غيهم أنه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقت يجب هنا في قوله عز وجل ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾ وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم الجبيلة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضرارها اذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعتها لكم هذا الطبيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى أبطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل اقرى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض أو يتقدر هذا المصرح لهم بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم أعني حفظ الصحة لابل ما يقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك . هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا أن هنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن هنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل

للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كالمقاتل أن يقول لانه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة النفس أعني أن الطيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان اذا وجدت واستردها اذا عدت والشارع هو الذي يتعي هذا في صحة النفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ وقال تعالى ﴿لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾ وقال ﴿ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى: فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي ترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى ان يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى ﴿انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾ الآية ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بمضا وبدع بعضهم بمضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية وان كانوا أقل تأويلا فأوقموا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل الفرق

وزائدا الى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فلها تجدد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد بلغ تعددي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة : ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعني من قبل انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دما الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا : فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأبى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه . قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فن حرقها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من

أتى بعدم فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقوam وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره الى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا توملت يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ماهو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل فان الأقاويل الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز . أحدها انه لا يوجد آثم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا تقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافي مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العمر فستثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فسي أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس مما تحلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعني أن الحكمة هي صاحبها الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والفريزة. وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشأن بفضلته وبرحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضللات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشبيب المتكلمين وبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في فصل المقال رضي الله عنه

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النواصب عنكم لما فقمتم بمجودة ذهنيكم وكبريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثه وجب علينا لكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان تحمل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد. فان

فلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن
نوجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن يكون اذا خرجت من العدم
الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم . وان
قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات
الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها
قبل أن توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود والمعدم واحدا فاذا
سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه
فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به
يختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب أحد أمرين اما أن
يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين
مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أعني
من تعلق علمه بالأشياء المدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت
فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في
الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ماجرت به عادة المتكلمين
في الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في
حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود
فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث وهو خروج
الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث
هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم
الشك المتقدم وبالجمله فيفسر أن يتصور ان العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم
به بعد ان وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن

أن يقرر به على مافاوضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا إلا
 أنا هنا نقصد للنكتة التي بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في
 كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك أنه قال قولا معناه هذا
 وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا
 يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله
 سبحانه أعني أن يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في
 المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمئة زيد ثم تعود يسرته وزيد
 بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك
 أن الإضافة التي كانت يمئة قد عادت يسرة وإنما الذي لم يتغير هو موضوع
 الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو
 نفس الإضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما يتغير إضافة الاسطوانة
 إلى زيد عند تغيرها وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمئة والذي ينحل
 به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف
 الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب
 لعلنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان إذا وجد الموجود بعد
 أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث
 للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لاعلة له فإذا واجب أن لا
 يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا اللفظ من قياس
 العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد
 هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني تغيرا
 لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث

معلومه عنه فإذا قد انحل الشك ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنا لك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وإنما لم أن لا يعلمه يعلم محدث إلا يعلم قديم لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الحزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الحزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها إذا كان علته لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها يعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالحزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لا مرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

﴿كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف
ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزينة والبدع المضلة
تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد
ابن أحمد بن رشد (وبعد) حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووقفهم
لنهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد
رسالة نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيف الراضين من أهل ملته
وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم ان من التأويل ما لم يأذن الله
ورسوله به وصلواته الثامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته: فانه
لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة
بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض
الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره
وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي
الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله: فقد
رأيت أن أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع
حمل الجمهور عليها واتجرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم
بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في هذا المخي كل
الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل
واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه اما مبتدع واما كافر
مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض
لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة: وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا

أربعة . الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة . والطائفة التي تسمى بالباطنية . والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاعغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع . واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان الا بها واتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح : وأبتدى من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تقضي الى وجود الصانع اذ كانت أول معرفة يجب أن يمزفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول : أما الفرقة التي تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني أن الايمان بوجوده الذي كلف الناس للتصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى وذو طام من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما آتت من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق

بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ فِي هُنَّ لِقَائِهِ يُوقِنُونَ﴾ الآية وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول أنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى ﴿وَلَوْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فإذا وجد فقرضه الإيمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الأشعرية) فأنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبت بها الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبثت على بيان أن العالم حادث وأنبياءه عند حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بمحدثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتصدة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري. وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يمرض

في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث ليسنا نقدر أن نجمله أزليا ولا محدثا . أما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل . وإنما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك فان من أصولهم ان المقارن للحوادث حادث وأيضا ان كان الفاعل حينئذ يفعل وحينئذ لا يفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور . إما إرادة حادثة وفعل حادث . وإما فعل حادث وإرادة قديمة . وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرانا لانهاية له اذ كان الحادث معدوما

دهرا لانهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده الا بعد
 انقضاء دهر لانهاية له وما لانهاية له لا ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد
 الى الفعل أو ينقضي دهر لانهاية له وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان
 المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضا فان الارادة التي
 تقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها في وقت ايجاد
 المراد عزم على الایجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في المريد في
 وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة
 عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى
 ما في هذا كله من التشبيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء
 المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه
 الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء
 القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعني ان الجمهور
 ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا
 للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بمض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في
 ذلك طريقان . أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبني على ثلاث
 مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون اتباعها منها من حدوث العالم .
 احداها ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها . والثانية ان
 الأعراض حادثة . والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث يحدث أعني ما لا يخلو
 من الحوادث هو حادث . فاما المقدمة الأولى وهي القائلة ان الجواهر لا تنفك
 من الأعراض فانعوا بها الأجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة
 صحيحة وانعوا بالجواهر الجزء الذي لا يتقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر

الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطافية في الأكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الأول ان القليل مثلا انما نقول فيه انه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا وإذا فسد الجسم فاليها ينحل وإذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك ان هذا يصدق في العدد أعني ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها أعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بيمينها. ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه يتقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضا فان الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وبساتر أجزائه الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما أن يتقسم الى شيء منقسم أو الى شيء غير منقسم فان اتقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا

يتقسم وان اتقسم الى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل يتقسم الى منقسم أو الى غير منقسم فان اتقسم الى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهي متناهية. ومن الشكوك المتعاصرة التي تلزمهم أن يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحدوث فقد ارتفع الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجوهر فيضطرب الامر الى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وأيضا فقد يسألون ان كان الموجود يكون من غير عدم فيما ذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فصل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى أن قالت ان في العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود ياتعمل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء. فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنيين من قولنا بعد: وأما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفاء في الجسم وذلك أنا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى الغائب فان كان واجبا في الأعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك في

الاجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا أعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل القحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله **﴿وَكَذَلِكَ نَرَىٰ اِبْرَاهِيمَ مُلَكَّوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَيْكُوْنُ مِنَ الْمُوقِنِيْنَ﴾** لأن الشك كله انما هو في الأجرام السماوية وأكثر النظار اتهموا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان الزمان من الأعراض ويسر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه المدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضا فان المكان الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاه على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاه آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى جسم وبمر الأمر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التي يلتسمون بها بيان لطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقديم ما يحس منها حادثا أعني من يضع ان جميع الأعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الأعراض التي يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة فاما أن تكون منتقلة من محل الى محل واما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الأعراض

حادثاً فهو حادث لا مالا يظهر حدوثه ولا مالا يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطائي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند الثيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب: وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار اليه. فاما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً لأنه ان كان قديماً فقد دخلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلو لا يمكن . وأما المفهوم الاول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تعلقب عليه أعراض غير متناهية اما متضادة واما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها في المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدي الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا بعد انقضاء مالا نهائيه ولما كان مالا نهائيه لا ينقضي

وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه أعني المفروض موجودا. مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشتراط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لانهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسئلة الممثل بها. وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي يعرضها قبل بعض توجد على نحوين. اما على جهة الدور. واما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية الا أن يعرض عنها ما ينهيها. مثال ذلك أنه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل ككون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصحح أن يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الأسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي

هو الأب المصور له وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يتمتع وإن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصا لانهاية لها. وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما ستقناه ليعرف ان ماتوم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به: فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية: وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين. احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية: والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهي خطابية في بادئ الرأي وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذا كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الاشياء شيئا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ماهو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة: وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الأمر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أم وأفضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة : والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فصبحان الخلاق العظيم

فهذه المقدمة من جهة انها خطاية قد تصلح لاقتناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطللة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطللة للحكمة لان الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن يتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه . حكيمًا تعالى وتقدس استأماؤه عن ذلك : وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما وذلك انه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري : فان قيل انما يعني بقوله ممكن باعتبار ذاته أي انه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تين حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالي فانه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات . احداها أن الجائز لا بد له من مخصص يحمله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريدا . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المائلين أعني لا تفعل المائل دون مماثله بل تفعلها . مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون التي في اليسر . وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع

الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك
الموضع من ذلك الخلاء فأتيج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة . والمقدمة
القائلة إن الارادة هي التي تخص أحد المائتين صحيحة والقائلة إن العالم في خلاء
يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر
شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لانه ان كان محدثا احتاج إلى خلاء : وأما
المقدمة القائلة إن الارادة لا يكون عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين
وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من
المضاف وقديتين أنه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل
الاب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة
التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل
قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة
التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل اذ لم يقتزن بتلك الارادة
الفعل الموجب لحادث المراد ولذلك هو بين أنها اذا خرج مرادها انها على
نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل اذ كانت
هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون أن
الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد . والظاهر من الشرع انه
لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لابرادة قديمة ولا حادثة
بل صرح بما الاظهر منه ان الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك في
قوله تعالى ﴿انما أمرنا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وانما كان
ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل
الحق أن الشرع لم يصرح في الارادة لا بمحدث ولا بتقديم لكون هذا من

المتشابهات في حق الاكثر وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود قديم لان الاصل الذي يعملون عليه في نفي قيام الارادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينها وهي ان مالا يخلو عن الحوادث جادث . وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الارادة

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين . أحدهما أن تكون يقينية . والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الاول .

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بطواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ ويعلمكم الله ﴿ ومثل قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ ومثل قوله ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى : ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فأنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر فم لسننا ننكر أن تكون امانة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك لان

امانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطافها كما أن الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه : وأما المعتزلة فانه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء تف من على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية : فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فإها هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم . قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تحصر في جنسين . أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع . فأما الطريقة الاولى فتنبني على أصليين . أحدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير

من الحيوان له والنبات والجماد وجزيئات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده: وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات: وهذه الطريقة تنبني على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ الآية فإنا نرى أجساما مجادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن ههنا موجد للحياة ومنمما بها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تقتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة: وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصليين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى ﴿وَأُولَئِكَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذا دليلان هاديان للشرع : وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المنفصلة

الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز في منحصرة في هذين
الجنسين من الأدلة وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز
في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا
تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع اما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية
واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الأمرين من
الدلالة جميعا : فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ﴿ألم
نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً﴾ الى قوله ﴿وجنات ألفافاً﴾ ومثل قوله ﴿وبارك
الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمرانيراً﴾ ومثل قوله تعالى
﴿فلي نظر الانسان الى طعامه﴾ الآية ومثل هذا كثير في القرآن : وأما الآيات
التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى ﴿فلي نظر الانسان مم خلق
خلق من ماء دافق﴾ ومثل قوله تعالى ﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت﴾
الآية ومثل قوله تعالى ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون
من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ ومن هذا قوله تعالى حكاية عن
قول ابراهيم ﴿اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾ الى غير ذلك
من الآيات التي لا تحصى : وأما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضاً بل
هي الأكثر مثل قوله تعالى ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين
من قبلكم﴾ الى قوله ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾ فان قوله الذي
خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ﴿الذي جعل لكم
الأرض فراشاً﴾ تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ﴿وآية لهم
الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾ وقوله تعالى
﴿الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا

باطلا سبحانه قننا عذاب النار ﴿ وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى
يوجد فيها النوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي
دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبهم على ذلك بما جعل في فطرهم
من ادراك هذه المعنى . والى هذه الفطرة الأولى المخرجة في طباع البشر
الاشارة بقوله تعالى ﴿ واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ﴾ الى
قوله ﴿ قالوا بلى شهدنا ﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان
به وامثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء
الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته كما قال تبارك
وتعالى ﴿ شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله
الا هو العزيز الحكيم ﴾ ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه
هو التسبيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى ﴿ وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ .

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين
الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما
باعينهما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما
الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصرون من
معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم
الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك
بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه
العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف
منفعة : واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فاتهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط وإن لها صانعا موجودا : ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط : وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فتال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

﴿القول في الوحدانية﴾ فإن قيل فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود داخل خلق سبحانه فاطريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة أنه لا اله الا هو فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي تضمنت هذه الكلمة والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم فإيطلب بثبوت النفي : قلنا أما نفي الألوهية فمن سواء فإن طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات أحداها قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لتسدنا﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذاً لنذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ والثالثة قوله تعالى ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا

لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا ﴿ فاما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر
 بالطبع. وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملكا كل واحد منهما فعله
 فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تديرهما مدينة واحدة لانه ليس
 يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلاهما أن
 تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك
 منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فعلا من نوع واحد على محل واحد
 فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدناهم
 وأما قوله ﴿ اذا لذهب كل اله بما خلق ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة
 كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون
 بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد. ولما كان العالم واحدا
 وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة متقنة الافعال وأما قوله تعالى ﴿ قل
 لو كان مع آلهة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا ﴾ فهي كالأية
 الأولى أعني انه برهان على امتناع الهين فعلمها واحد. ومعنى هذه الآية انه
 لو كان فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلق غير الاله الموجود حتى تكون
 نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان
 يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثليين
 لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب
 أعني لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يخلان في محل واحد اذا كانا
 مما شأنهما أن يقوموا بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش ضدهذه
 النسبة أعني ان العرش يقوم به لأنه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى ﴿ وسع
 كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما ﴾ فهذا هو الدليل الذي

بالطبع أو الشرع في معرفة الوحداية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فهو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم أنه كان حليما غفورا﴾ : وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دلائل المانعة فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا . وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلان الجمهور لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به اقتناع وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فاكتر لجاز أن يختلفا وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لأربع لها إما أن يتم مرادها جميعا وإما أن لا يتم مراد واحد منهما وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الاخر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل أن يتم مرادها معا لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس بالله ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المرئيين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع وإذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال إن أفعالها ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد إلا أن يقول قائل فلعل هذا

يفعل بعضها والآخر بعضها ولعلهما يفعلان على المساواة إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور : والجواب في هذا لمن يشكك من الجدلين في هذا المعنى أن يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شيء فاما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والأشبه ان لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فإذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى هو ولعلا بعضهم على بعض) من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه . وقد يدلك على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل . ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحال التي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وإنما علق الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب أن لا يكون هنالك إلا الله واحد قد تين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفى الألوهية ممن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني لا إله إلا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

في الفصل الثالث في الصفات لله وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فاما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى هو الأليم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط

وان الحائط من أجل السقف تين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتما لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ﴾ فينبغي أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع: وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لان ما لا يثبث عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام (وما كان ربك نسيا). وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك

صواب. وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافها بها إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له وكذلك من شرطه أن يكون قادراً. فإما أن يقال أنه مريد للامور المحدثه بإرادة قديمة فبدعة وشي لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور أعني الذي بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي أن يقال أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى ﴿وإنما قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرم إلى أن يقولوا أنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث : فإن قيل فصفة الكلام لمن أين تثبت له. قلنا ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقياً أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي. ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحياً أي بغير واسطة لفظ مخلقه بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ مخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الاطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى

هو وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي
بأذنه ما يشاء ﴿ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة
لفظي مخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال
تبارك وتعالى ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الي عبده ما أوحى ﴿ ومن
وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألقاظي مخلقه في نفس الذي
اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك
قال تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴿ وأما قوله ﴿ أو يرسل رسولا ﴿ فهذا
هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام
الله ما يلقيه من العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجملة صبح
عن العلماء ان القرآن كلام الله : فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله
قديم وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن
الألقاظ التي ينطق بها في غير القرآن أعني ان هذه الألقاظ هي فعل لنا باذن
الله وألقاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه
الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله : وأما الحروف التي في
المصحف فأنما هي من صنعنا باذن الله . وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على
اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . ومن نظر الى اللفظ دون
المعنى أعني لم يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي
يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق : والحق هو اجمع بينهما والاشعرية قد تقوا
أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب
ان يعترفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم
الكلام بذاته ظنوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلا

للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام وإنما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو اللفظ . والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا أن الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء أن القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفعله : والاشعرية تتركب من شرطه أن يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فأما الدال عليه فلم يقيم به سبحانه فالاشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس . وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فأنما أثبتتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمكان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراك فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع اذهي مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الآله واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات لانه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ

ولا يبصر ولا يفتني عنك شيئاً ۞ وقال تعالى ۞ أتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ۞ فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية . وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم يعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلة كثيرة وهذا قول النصاري الذين زعموا ان الاقائم ثلاثة أقائم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا ۞ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ۞ وأن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرها وعرضها لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة . وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن أن من المعارف الاول ان العلم يجب أن يكون غير العالم وانه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم الا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الاب والابن معنى

واحدا بعينه: فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصریح به بدعة وهو أن يفضل الجمهور اخرى منه أن يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند التكلميين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا غالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد فهنا ثلاثة مذاهب . مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفضيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أهلا وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يمين بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا براهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي

سلكت بهم في ذلك

(الفصل الرابع) في معرفة التنزيه واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكتها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكتها في نفي الشريك عنه ثانياً والتي سلكتها ثالثاً في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع . فقد بقي علينا ان نعرف أيضاً الطرق التي سلكتها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً غير ما آية من الكتاب العزيز وأينها في ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهان قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وذلك أنه من المفروض في فطر الجميع أن الخالق يجب ان يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً والا كان من يخلق ليس بخالق فإذا أضيف الى هذا الاصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات وهنا وهو الانسان مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام (إن

الله خلق آدم على صورته) وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيان . أحدهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق . الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل فلينظر فيما صرح به الشرع بهذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكيم في سكوته فنقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص . فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت . ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى ﴿عَلِمَا عِنْدِي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري . وذلك أن ما كان قريباً من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه . وأما ما كان بعيداً من المعارف الأولى الضرورية فأنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) مثل قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلُ خَلْقَ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوفة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى

﴿إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ الآية وقال تعالى ﴿وَلَا يُؤْذِهِ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ : فان قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها . فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها في الخالق أتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الخباثة وكثير من تبعهم : والواجب عندى في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان أحدها ان إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطرق التي سلكها المتكلمون في ذلك فاتهم قالوا إن الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين أن كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها . من حدوث الأعراض وان ما لا يتعمى عن الحوادث حادث : وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا اليها وأيضا فان ما يصفه

هو لاه القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول في ان لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم : وأما السبب الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو التخييل والمحسوس وان ما ليس بتخييل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان هنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي فتنها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة انها مكثرة : وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المادوي غير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقان المعتزلة والأشعرية : فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فصر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سنوفسطائية سرشد الى الوهن الذي فيها عند الكلارم في الرؤية : ومنها انه يوجب انتفاء الجملة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك ان بعث الانبياء أنبى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك اثبتت شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى ﴿ انا أنزلناه في ليلة مباركة ﴾ وأنبنى نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ﴾ وقال تعالى ﴿ ترجع الملائكة والروح اليه ﴾ وبالجملة

جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجملة على ما سنده بعد عند التكلم في الجملة : ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من أن الباري يطلع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَافًا﴾** وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حملت على ظاهرها وأما اذا أولت فانما يؤول الامر فيها إلى أحد أمرين . إما ان يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من التشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحوها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجملة على ما سنده بعد : وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾** وذلك انه يسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه

الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في حاجة الكافرين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت ﴿ الآية ﴾ لانه كان يكتفي بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند حاجته لفرعون في دعواه الالهية . وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى كذب ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام ان ربكم ليس بأعور فاكتمى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباري سبحانه : فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أبأ المصطفى انها ستفترق أمته اليها : فان قال قائل فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فاعسى أن يجابوا به في جواب ماهو فان هذا السؤال طبعي للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لان مالا ماهية له لا ذات له : قلنا الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى ﴿ والله نور السموات والارض ﴾ وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نوراني أراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أولية سبحانه : وفي كتاب مسلم ان لله حجابا من نور لو كشف لأحرقت سبحات

ما انتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبمين حجابا من نور
ويبغني أن تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه يجتمع فيه
انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الأفهام مع انه ليس بجسم
والموجود عند الجمهور انما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس
والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات .
وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نوراً وذلك أن حال وجوده من
" عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الابصار عند
النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لاثما عند
الصفين من الناس وحقا . وأيضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب
الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته أعني
أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله تبارك
وتعالى نفسه نورا واذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في
المعاد: فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذي في هذه الشريعة في
هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة . وانما سكنت الشرع عن هذه
الصفة لانه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم الا من أدرك يرهان
أن في المشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس . ولما كان الوقوف على
معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا
وجود موجود ليس بجسم فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انهم حجبوا
عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه

(القول في الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول
الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على قبيها متأخروا

الاشعرية كأبي المعالي ومن أقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ومثل قوله ﴿ ويدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ ترج الملائكة والروح اليه ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من التشابهات عاد الشرع كله متشابهها لان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت قلة الجهة الى قبحها هي انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية : ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء وهكذا الأفلak بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر

ويعبر الامر الى غير نهاية فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً اذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فاذاً إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يتمتع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا ان خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعني طولاً وعرضاً وعمقاً لانه إن رفت الأبعاد عنه عاد عدماً وان أزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يكن هنأ شيء الا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب الى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود اذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم فان كان هنأ موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراستخين في العلم : فقد ظهر لك من هذا ان إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع

وأنبنى عليه وأن يبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه السر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال لم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراستخون فان المشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم. وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين قهوها ليس يتفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب أن يتمثل في هذا كله فصل الشرع والا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله : والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب . صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الاكثروهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الاشياء شكوك ولم يتقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلي هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه. ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلاً الذي هو الغذاء النافع لا أكثر الأبدان أن يكون لا أقل الأبدان ضاراً وهو نافع لا أكثر

وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضرر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبهاً بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ المثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفاً للناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم انما يوافق أبدان الأصحاء وأما أولئك فرضى والمرضى هو الأقل ولذلك قال تعالى هو فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهوؤلاء هم أهل الجدل والكلام. وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل تقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم أنه أول ذلك التشابه بزمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه: وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تعمل فصل الظاهر في قبول الجمهور لها وعلمهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان أقنع في العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامر ان

جميعاً أعني العلم والعمل . ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن مأوله هو ما قصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور . مثال من أتى الى دواء قد ركه طيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر نجاة رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الاعظم لداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية الذي صرح باسمه الطيب الاول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه يدل الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه المتأول ففسدت به أمة كثيرة من الناس نجاة آخرون شعروا بفساد أمة كثيرة من الناس من ذلك الدواء المركب فرأوا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاول نجاة ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الاول والثاني فمرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين نجاة متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فمرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس : وهذه هي حال الفرقة الخاطئة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير

التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبمسد جداً عن موضعه الاول: ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرح به للناس وأنت اذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أصلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبت في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبت في المضمون على غير أهله. ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصریح منه باعتماد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ماموضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المنتقى من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لنظم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون لامة العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين : أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به . وأما إخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضا بمات فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع في التأويل فإذا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه . وهذا الذي فعله هذا الرجل اذا خص عنه ظهر أنه ضارا لذات الأمرين جميعا أعني الحكمة والشرعية وانه نافع لهما بالعرض . وذلك ان الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح

الحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور
لتي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون
أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها :
وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني
لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وإن الرأي في الشريعة الذي اعتقد
أنه مخالف للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي
خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات
وفي غيرها من المسائل : ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف
أصول الشريعة فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول
فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب
في ذلك أنه لم يحيط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى
وضع قوله أعني ﴿ فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة ﴾ واذ قد تبين
هذا فلترجع إلى حيث كنا : فنقول إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من
المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجهها
داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾
ولذلك أنكبرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها
وشهرتها فشنع الأمر عليهم : وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة
لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع
المكلفين ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة وإذا انتفت الجهة
انتفت الرؤية إذ كل مرئي في جهة من الرأي فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع
المنقول واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾: وأما
الاشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز
الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ولجؤا في ذلك الى حجاج
سوفسطائية موهمة أعني الحجاج التي توهم أنه صحيح وهي كاذبة: وذلك أنه
يشبه ان يكون يوجد في الحجاج ما يوجد في الناس أعني أنه كما يوجد في الناس
الفضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من
يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرأى كذلك الأمر في الحجاج أعني أن
منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي
التي توهم أنها يقين وهي كاذبة: والأقاويل التي سلكها الاشعرية في هذه المسألة
منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها أقاويل لهم في إبطال جواز رؤية ما ليس بجسم
وأنه ليس يمرض من فرضها محال. فأما ما عاندوا به قوله المعتزلة ان كل مرئي
فهو في جهة من الرئي فمنهم من قال ان هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم
الغائب وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم
الشاهد الى الغائب وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزا
أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين. وهؤلاء أختلط عليهم
إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان
وأما إدراك البصر فظاهر من أمره ان شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في
جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأني الرؤية بأي وضع اتفق
أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا. وهي
ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ويكون
المبصر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الامور المعروفة بنفسها في الابصار هو

رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أعني الاشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن يتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرئي بأن الانسان يبصر ذاته في المرأة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرأة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرأة والمرأة في جهة : وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداهما وهي الاشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات آخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل ان يرى لمكان أنه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الاصوات وسائر

المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعمما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن يتقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ماهو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المراتب الألوان وغيرها ثم يقال لهم ماهو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هذه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرأ فقط لانه يدرك الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيأ واحدا حتى المتضادات وهذا شئ فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أولئزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة : وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذوات الاشياء وما تفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشئ

من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد : ومن أين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الاشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما يدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المناظرة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقاتلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحكة من عني بتميز أصناف الاقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجودا ليس بجسم وانه مرئي بالأبصار لان مدارك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضا لا يليق الإفصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا يشك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم عندهم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه

سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه. ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به اذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصوراً مكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فاذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه اذا قيل له نور وان له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء: وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصرح لهم بها فن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني: المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسهم التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس ولا يخطط للتعليمان كلاهما ففسد الحكمة الشرعية النبوية: ولذلك قال عليه السلام إنا نمنع الانبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم وان مخاطبتهم على قدر عقولهم. ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول: فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس

يمرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بابطالها واذ قد تبينت عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينتضي القول في هذا الذي قصدناه

والفن الخامس في معرفة الأفعال ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في إثبات خلق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد

(المسألة الاولى في حدوث العالم) اعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الأشعرية فاننا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متفنتة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة . وكذلك أيضاً لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الامور الا ما كان له مثال في الشاهد . وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شباها به كالحال في أحوال

المعاد وما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته في هذا الجنس عرفوا انه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح : واذا قد تقرر لنا في هذا الاصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة فاما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض فوجد شكله بصفة يتاقى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره . علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يحمله هناك فاعل . كذلك الأمر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية. وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود مخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أرادته وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق : فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه . وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع . أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا . والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسبدا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فنها قوله تعالى ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ الى قوله ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان : وذلك انه ابتداءً فنه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً﴾ وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائداً إلى هذا معنى الوثابة واللين فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع : وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء : وأما قوله تعالى ﴿والجبال أوتاداً﴾ فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي الاسطوانات أعني الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة : فإذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مرید فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى ﴿وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً﴾ يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لملكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان اللباس قد بقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباساً . وهذا من أبداع الاستعارة . وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى ﴿وجعلنا نومكم نباتا﴾ أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى ﴿وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا﴾ فبهر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تقترعها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يخاف ان تخمر كالتخمر السقوف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿وجعلنا السماء سقفا محفوظا﴾ وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلا عن ان يقف كلها: وقد زعم قوم ان الانفخ في الصور الذي هو سبب الصعقة وقوف الفلك: ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى ﴿وجعلنا سراجا وهاجا﴾ وانما سماها سراجا لان الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا. وانما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها: ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانه انما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يمرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى ﴿وأنزّلنا من المعصرات ماء مجابجا﴾ لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات

طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فُرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾: ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل ما نهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أنسأ الله في الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز

وربني أن تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الاشعية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز أي من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدّها: فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمتن الله عليه بخلقها وأمره بشكر عليها . فان هذا الرأي الذي يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزءا من هذا العالم كامكان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقديم يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر يخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان لان ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الانسان فلا انسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف ما في فطر الناس

وبالجملة فكأنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً : وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها . لان المسببات ان كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الاسباب : وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه : إما ان يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطراب مثل كون الانسان متغذياً . وإما ان يكون من أجل الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان . وإما ان يكون ذلك لامن جهة الأفضل ولا من الاضطراب فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق . وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على الاتفاق : وذلك انه ان كان مثلاً ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الأفضل في الامساك الذي هو فعلها وفي احتولها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله : وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هنأ شئ يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لاصانع هنأ وان جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية

لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار: وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلاً كان لا ولئلك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الارادة انما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذي يكون لتغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسطقسات ان تتمزج امتزاجاً بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجوداً ثم تتمزج أيضاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد أثمن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائماً لا يخل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لانه لا يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿صنع الله الذي أثمن كل شيء﴾ وأي اتفاق يكون ليت شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشئ من ضده . والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ وأي تفاوت أعظم من أن تكون الاثياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة الممدومة أفضل من الموجودة فن زعم مثلاً ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً والشمال يميناً لم يكن في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق

وأنت تبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه انما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها: فاذا هذا الرأي من أراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة: ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مریدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكمة . وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه: مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال وجود الفاعل على الإطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس أسماؤه عن ذلك: وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي

ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله وهيهات لفاعل ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو بآذنه وحفظه لوجودها وسنين هذا المعنى بياناً أكثر في مسألة القضاء والقدر : وأيضاً فأنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية ان يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا ان القائل بنى الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بمجده جزءاً من موجودات الله وذلك ان من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه ويتقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته : وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأي وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة وكان يظهر في بادئ الرأي ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يضعوا ان الموجودات جائزة لم يتقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا ان الموجودات كلها جائزة لثبوتها من ذلك ان المبدئ الصاعل مريد كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضرورياً وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع : وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات فان الاشياء التي تعملها الارادة لا لمكان شيء من الاشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما

احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جنذا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه وحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجده موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهي الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة واقتربى على الله الكذب : فهذا مقدار ماعرض من التغير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل ونبينا فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور الى العقل نسبة الشمس في الظهور الى الحس . وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم ﴿وكان عرشه على الماء﴾ وقال تعالى ﴿وان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام﴾ وقال ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾ الى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره

العلماء فضلا عن الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة: ومن العجب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصوير المعنيين أعني لتصوير الحدوث الذي في الشاهد وتصوير الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمال لفظ الحدوث أو التقدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجديدين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعني الاشعرية. وذلك أنهم لما صرحوا - أن الله يريد بإرادة قديمة - وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل اتفق عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك ارادة حادثة ضرورة والاوجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة : وذلك انه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً قد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصریحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة فلام في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولام أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فأنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك المصيبة والمحبة . وقد يكون الإعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات كما نرى يمرض للذين مهرؤا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهو لاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسر إلى المسألة الثانية

﴿ المسألة الثانية في بحث الرسل ﴾ والنظر في هذه المسألة في موضعين .

أحدهما في إثبات الرسل . والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه : فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

ان الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها الناس اني رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا ثقة بالجمهور بوجه ما لكن اذا تثبت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الاصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الامتي علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما بقول الملك لأهل طاعته إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رسله . واذا كان هذا هكذا فلماذا ان يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالهم ولم تظهر على أيدي سوام : وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين : احدهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة . والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيقول من ذلك :

بالضرورة أن هذانبي: فأما المقدمة القائلة أن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا أن نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين تقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصة من الخواص وأن ما يظهر من ذلك ليس تحيلا: وأما المقدمة القائلة أن كل من ظهرت علي يديه المعجزة فهو رسول فإتاما تصبح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته: وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود وأن المحدث موجود وإذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول من أين لنا بصحة قولنا أن كل من ظهرت علي يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا أن سلمنا وجود المعجزة أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا ولا بد أن يكون جزء هذا القول أعني .

المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني: وليس لقائل أن يقول أن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل فإن الجواز الذي يهيمون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذي يحس وجوده دائماً فيقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تقلب

فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما هو جهل بأحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والناس الذين صبح منهم إمكان وجود الرسل انما صبح لنا وجود هذا الامكان لانا قد أدركنا وجود الرسل منهم الا أن نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين فقيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان إمكاننا بحسب الامر لا بحسب علمنا: وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانما هذا الامكان في علمنا والامر في نفسه مقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أولم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف اولم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شكنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أولم يرسل لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا أن يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد أن يعلم انه قد أرسل رسولا والى هذا كله فتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود فن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول : وذلك ان هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذالسمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تبصيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والمادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على

تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعني ين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة: فمن هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل المعجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقدان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على أن هذا رسول اذا سلم أن الرسالة أمر موجود وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين الا على يد رسول. وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا أن يمتدح ان المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طيب: فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز ان المعجز قد يظهر على يدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي: وأما ما يشترطونه لكان هذا من أن المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى

من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن مافي هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل : فهذا مافي هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الألفاظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات : وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الأعيان الى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله من غير ان يتحدث بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا﴾ الى قوله ﴿قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا﴾ وقوله تعالى ﴿وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الأولون﴾ وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ وقال ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى يتحدث به الناس وجعله دليلا على صده فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز : فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص

المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار معجزاً بالصرف أعني بمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فاما يخالف المعتاد بالاكتر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفاً بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس : قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبت عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب . أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلم انساني . وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكر وجود الامور المتواترة . كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها : وذلك انه انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصاً من الناس يوحى اليهم بأن ينهوا الى الناس أموراً من العلم والافعال الجليلة بها تم سعادتهم وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء . والاصل الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضاً غير مشكوك فيه في القطر الانسانية فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو البراء

وان من وجد منه الابراء فهو طيب كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه ان فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي : فأما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ الى قوله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ وقوله تعالى ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾ . وأما الاصل الثاني وهو ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل فقال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَاتَّزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مبینًا﴾ يعني القرآن ﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرُّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتُونَا خَيْرَ الْكَلِمِ﴾ وقال تعالى ﴿لَكِنَّ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ وقال ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الاصل الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله قيل أما الاصل الاول فيعلم بما يندرون به من وجود الاشياء التي لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا وبما يأمررون به من الأفعال وينهون عليه من المعلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك قسماً . وذلك أن الخارق للمعتاد اذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحي من الله وهو المسي نبوة . وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المسماة نبوة وانما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فعلى هذا ينبغي أن تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعني ان المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى تقل وجودهم الينا قل تواتر . كما تقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل البراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب : قلنا يوقف على ذلك من وجوه . أحدها أن يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى . والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول : فان قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله : قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الاراديات التي يتوصل

بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وما الامور التي تموق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروي وهي الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخروية وشقاء اخروي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وايضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص . وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع : وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبينه بوحى أفضل وايضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد : ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا القول لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية ويتأكد كدهذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان آميانشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة . والى هذا الاشارة

بقوله تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك﴾ إذا الارتاب
المطلوبون ﴿ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير
ما آية من كتابه فقال تعالى ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ الآية
وقال ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ الآية وقد يوقف على هذا المعنى
بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك أنه إن كان
فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما
تقرر الأمر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات
الله عليهم فإنه إذا توكل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المقيسة للعلم
والعمل المقيدين للسعادة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت
تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجمله كان كانت ههنا
كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لمراتبها وخروجها
عن جنس كلام البشر ومفارقة بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر أن
الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة
وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت على الكتب أعني التوراة
والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت : ولودعنا لنين فضل
شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل
التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى
ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في
هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو أدركني موسى ما
وسعه الاتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم ولمعوم التعليم الذي في الكتاب
العزيز ومعوم الشرائع التي فيها أغنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه

الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ وقال عليه السلام بعثت إلى الأحمر والأسود فانه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية : وذلك انه كما ان من الأغذية اغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر كذلك الأمر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس : ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة : قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به مامن نبي من الانبياء الا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وانما كان الذي أوتيته وحيا واني لأرجو ان أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة . واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص فان تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً : وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعى الطب فقال أحدهما الدليل على أني طيب أني أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أني طيب أني أبرأ المرضي فشي ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضي لكأن تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضي يبرهان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأخرى : ووجه الظن للذي يمرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر

فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر: وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحي: ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس الأمن أقدره الله على هذا الفعل الغريب ونخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه: وبالجملته متى وضع أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع إذا تامل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الاهلي والمناسب لا المعجز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿المسألة الثالثة في القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك أنه إذا تاملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول: أما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فإنه تلى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله وتلى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله وأنه ليس مجبورا على أفعاله: أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية وأنه قد سبق القدر فبها قوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله تعالى ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ وقوله تعالى ﴿وما أصاب من مصيبة في الأرض ولا

في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها أن ذلك على الله يسير ﴿ إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى : وأما الآيات التي تدل على أن الإنسان اكتساباً على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى ﴿ وأيوب قم بما كسبوا ويف عن كثير ﴾ وقوله تعالى ﴿ ذلك بما كسبت أيديكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ والذين كسبوا السيئات ﴾ وقوله تعالى ﴿ ولها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ وقوله ﴿ وأما نوح فهديناهم فاستجبوا لعني على الهدى ﴾ وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى ﴿ وأولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ﴾ ثم قال في هذه المنزلة بعينها ﴿ وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ﴾ ومثل ذلك قوله تعالى ﴿ وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ وقوله ﴿ قل كل من عند الله ﴾ وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو على المنشأ عليه وأن الإيمان سببه جيلة الإنسان . والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما ولذلك اختلف المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين . فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة وأن المكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت تقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية : وأما الأشعرية فانهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً وإن المكتسب به

والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فإنه إذا كان الاكتساب
والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه: فهذا هو
أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة. وللإختلاف كما قلنا سبب آخر سوى
السمع وهو تمارض الأدلة العقلية في هذه المسألة: وذلك أنه إذا فرضنا أن
الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري
على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع
المسلمون على أنه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضاً غير مكتسب
لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب
وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق وإذا
كلف الإنسان ما لا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد لأن
الجهاد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا
صار الجمهور الى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء
ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن للإنسان إكتساباً لأفعاله واستطاعة
على الفعل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي
منعته المعتزلة: وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هرباً من
الاضل الذي من قبله نعتة المعتزلة وهو كونه قبيحاً في العقل وخالفهم المتأخرون
منهم. وأيضاً فإنه إذا لم يكن للإنسان إكتساب كان الأمر بالأهبة لما يتوقع
من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضاً الصنائع
كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من
الصنائع متى يطلب بها المنافع بها. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي تقصد بها
الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

خارج عما يمتلئه الانسان : فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه : قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تهريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة : وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى تقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا بالجمادات الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالأمسين جميعاً واذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة لنا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أجد المتقابلين فان الإرادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أوتصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج : مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهزوب عنه من خارج كرهناه باضطراب فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محفوفة بالامور التي من خارج ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى * (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) * ; ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة

ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلقي هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بعمرتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى ﴿قُلْ لَا يَلْمِزُكَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ النَّبِيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ وانما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا وجوده: ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان : فسبحان من أحاط اختراعا وعلمًا بجميع أسباب جميع الموجودات: وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَلْمِزُهَا لَاحُوقٌ﴾ الآية: واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء ويقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض وهي اذا خصصت بعموماتها بهذا المعنى اتبقت عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قبلت في ذلك أعني الحجج المتعارضة العقلية أعني ان كون الأشياء الموجودة عن

ارادتنا يتم وجودها بالامرین جميعاً أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج
فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك
المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا
القول هو مبني على ان ههنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا
على ان لا فاعل الا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان
أحدهما أن الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل
الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها لست تسمى
فاعلة الا مجازاً اذ كانت وجودها انما هو به وهو الذي صيرها موجودة
أسباباً بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد
فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو في
نفسها ولولا الحفظ الالهي لها لما وجدت زماناً مشاراً اليه أعني لما وجدت
في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من
يشرك سبباً من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك
في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان
كاتب أي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما
معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك
الامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر
الاسباب : ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحاً وانما كان يكون التمثيل بينا
لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلماً ثم الحافظ للكتابة
بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله
تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تتفرع بها أسبابها التي جرت المادة

ان يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس . الثاني من قبل ما أحاط بهما من الموجودات من خارج . وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضوعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرهما فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الاجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره . وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التعدي والاحساس لبطلت أجسامنا كما تجدد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مديرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول انه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسيحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آتاه من كتابه فقال تعالى ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ﴾ وقوله تعالى ﴿ قل

أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم القيامة ﴿ والآية وقوله تعالى ﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴿ وقوله تعالى ﴿ وسخر لكم ما في السموات والارض جميعاً منه ﴿ وقوله ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴿ الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي ينحصرنا شكرها : وأما الجواب الثاني فانا نقول إن الموجودات الحادثة منها ماهي جواهر وأعيان ومنها ماهي حركات وسخونة وبرودة وبألحمة أعراض : فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يقرن بها من الاسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان النقي انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطي بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الارض تخميراً أو اصلاحاً ويبدرفيهما الحب . وأما المعطي لخلق السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذاً على هذا لا خالق الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ﴿ وهذا هو الذي رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحبي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب : وبألحمة فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى ان الاسم الخالق

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بميدة اذ كان معنى الخالق هو
هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾ وينبغي ان
تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل
الحكمة وأبطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي
المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب حملة قول غريب جدا عن
طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب
فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم
بالشاهد فهو لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بأن كل
فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل
الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد اذ من وجود الفاعل
في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب
ثبت لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ماسواه فليس فاعلا الا باذنه وعن
مشيئته . فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد
الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبورية : وأما المتوسط الذي
تروم الأشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا
اذ لا يحملون للانسان من اسم الا اكتساب الا الفرق الذي يدركه الانسان
بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لاعترافهم بهذا
الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس
لنا قدرة الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة
التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط
والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

فلنسر الى ما بقي علينا من المسائل التي وعدناها

﴿المسألة الرابعة﴾ في الجور والعدل : قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأي غريب جداً في العقل والشرع أعنى انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة فتى فعل الانسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من ليس بمكلفاً ولا داخلاً تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والزموا انه ليس هنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور . وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون هنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلاً . وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط﴾ وقال تعالى ﴿ومبارك بظلام للمبيد﴾ وقال ﴿ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾ فان قبل فما تقول في الاضلال للمبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ومثل قوله ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على

ظاهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم وما تقوله الاشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدل على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى ﴿واقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾ وقوله ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ الآية : وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة : وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول : أما قوله تعالى ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ففي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أعني مهينين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله ﴿ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مهينين أن يمرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرّض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين﴾ ومثل قوله تعالى ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن﴾ ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار ﴿كذلك يضل الله من يشاء﴾ ويهدي من يشاء أي إنه يفرض للطباع الشريرة أن تكون هذه

الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها : فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وإن الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون لبعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير إلا أكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير إلا أكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير إلا أكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير إلا أكثر لمكان وجود الشر الأقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة يعني نبي آدم قالوا ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ الى قوله ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشررا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجادها لإعدامه: فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفي المظلم وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها اضلال أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الاضلال في الأقل فلم يكن في وجودهم أكثر

من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الانسان: فان قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان: قلنا ان تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتمد كثير من الامم الضلال أن هننا الممين إلها خالقا للخير والمال خالقا للشر فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعاً: ولما كان الاضلال شراً وكان لخالق له سواء وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكن على أنه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه. ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تقسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يمرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يمرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً: وأما قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فان معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعل له لأن من هذا شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاماً والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى فالانسان يمدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يمدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يمدل لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان السكال الذي في ذاته اقتضى أن يمدل: فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف

بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال أنه ليس يتصف بالعدل أصلاً وإن الأفعال كلها تكون في حقه لاعدلاً ولا جوراً كما ظنّه المتكلمون فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه: وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بالعدل أصلاً بطل ما يعقل من أن هنأ أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي نفسها جور وشر وإذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فائداً وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره: وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فنحن لم نشعر بذلك قرضه اعتماد تلك العمومات على ظاهرها: وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو أنه ليس يتميز لم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاعتقاد على المستحيل فلو قيل لم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم أن الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيّلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكناً في ظن الجمهور قال تعالى **وَلَوْ شَاءَ لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمِينَ** فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترب بوجدهم شر فمضى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا خلقنا خلقاً ليس يقترب بوجدهم شر بل

أخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة

﴿ المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجسمور تلك الحال الغائبة : وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين أخراوية ودنياوية وأنبنى ذلك عند الجميع على أصول يمتد بها عند الكل . منها ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار ﴾ وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ﴾ فقلنا عذاب النار ووجود الناية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال ﴿ أخسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم اليينا لا ترجعون ﴾ وقال ﴿ أيحسب الانسان أن يترك هدى ﴾ وقال

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴿ يعنى الجنس من الموجودات الذي يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ﴿ وما لي لا أعبد الذي فطرني واليه ترجعون ﴿ واذا ظهر ان الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لا تآزى ان واحدا واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره أعني الخاص به . واذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال للنفس الناطقة : ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملي وجزء علمي وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تموقها هي الشرور والسيئات : ولما كان تقرير هذه الافعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العلمية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويت بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحي قد انذر في الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتم من الشهوات الجسمية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات

الجمانية وان كانت خيثة زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالردائل التي اكتسبت وتشدد حسرتها على ماقلها من التزكية عند مفارقتها البدن لانها ليست يمكنها الا اكتساب الامع هذا البدن: والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى ﴿وَأَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّآخِرِينَ﴾ اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى أعني في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لأفئس السعداء بعد الموت ولأفئس الاشقياء : فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بامور شاهدة وصرحوا بان ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية . ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور المشاهدة أعني انها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا بعد ان نفي عنها ما يقترب بها من الأذى ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترب به ههنا من الراحة منه إمالان أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإمالا أنهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور والجمهور اليها وغنها أشد تمحركا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار : وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة بالتصديق للجميع في

امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود مثل قوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ الآية فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البداية وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ والشبهة ان البداية كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بأنماحس ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه : وأما قياس امكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية ﴿وَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ بلى وهو الخلاق العليم ﴿فَهَذِهِ الْآيَاتُ تَضَمَّنَتْ دَلِيلَيْنِ عَلَى الْبُعْثِ وَإِبْطَالِ حُجَّةِ الْجَاهِدِ لِلْبُعْثِ وَلَوْ ذَهَبْنَا لَتَقْصِي الْآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ لِهَذِهِ الدَّلِيلَةِ لَطَالَ الْقَوْلُ وَهِيَ كُلُّهَا مِنَ الْجَنَسِ الَّذِي وَصَفْنَا: فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ومختلفة في تمثيل هذه الاحوال وتفهم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إضمارا لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ما هنالك والأكثرهم المقصود الأول بالشرائع: وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاه منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا الى

ما هناك من الروحاني والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتقى في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه انما يختلف الوجودان بالدوام والانتقطاع أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت أن الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه انما مثل به إرادة البيان ولهولاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلامعنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضاً حجج من الشرع ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي لانه روي عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو ألق بالخواص وذلك أن امكان هذا الرأي ينبي على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع. أحدها أن النفس باقية. والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر الحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها : وذلك انه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة : مثال ذلك أن انساناً مات واستحل جسمه إلى التراب واستحل ذلك التراب إلى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه مني حين تولد منه انسان آخر : وأما إذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال : والحق في هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى إليه نظره

فيها بعد أن لا يكون نظراً يقضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول فهذا كله ينبغي على بقاء النفس: فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو نفيه على ذلك: قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ الآية ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس فلو كانت تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يمرض لها لا مرضاً لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكماء إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا أن ثبتته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتزمة بالاسلام وقد بقي علينا ما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونحتم به القول في هذا الكتاب فنقول: إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام أولها

أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتم في زمان طويل وصنائع حجة وليس يمكن أن تقبلها إلا القطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا . والثاني مقابل هذا وهو أن يكون يعلم يعلم قريب منه الأمران جميعاً أعني كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال . والثالث أن يكون يعلم يعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لما ذا هو مثال يعلم بعيد . والرابع بعكس هذا وهو أن يعلم يعلم قريب لما ذا هو مثال ويعلم يعلم بعيد أنه مثال : فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا هو القريب في الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فلا مرفيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود بين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو يعلم قريب أنه مثال ويعلم يعلم بعيد لماذا هو مثال فإن الواجب في هذا أن لا يتأوله إلا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا أنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون وأما أن يتقل التمثيل فيه لم لم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك : والقانون في هذا النظر هو ما سلمه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي . والحسي . والخيالي . والعقلي . والشبهبي . فاذا وقعت

المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم ان يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي أعني الذي هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي لم أره الا وقد رأيته في مقامي هذا حتي الجنة والنار : وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي : وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها يدرك بلم قرب انها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال الا بلم بعيد فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شها : فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساع في الشريعة . وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ : وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الامر ان جميعا بلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توم في يادي الرأي أنه في مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعني الاشعرية والمعتزلة : وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قرب لماذا هو مثال فقي تأويل هذا أيضا نظر أعني عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال ان الأحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل أيضا أن

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به الا أن هذين الصنفين متى أبيع التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة ووربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ؛ ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم يتميز له هذه المواضع ولا يتميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم ببعضها وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعمد عليه ؛ وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أولا يؤول وان أول فنعد من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد أتقضى وانما قدمناه لأننا رأيناه أم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل
بالثواب بيمينه ورحمته

وجد في آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة مانعه
وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة

يقول مصححه الفقير اليه تعالى محمود السمكري الحلبي
 حمداً لمن تقدس في كنه ذاته عن ادراك العقول والبصائر . ونزه في
 عظمة صفاته وجيل أفعاله عن الاشياء والنظائر . فنبجانه من اله دل على
 أحدية ذاته جليل شؤون ذاته . وشهد بوحدة الوهيته بديع نظام مصنوعاته
 وصلاة وسلاماً على المؤزر بالحجج البالغة وساطع البرهان . وعلى آله وصحبه
 الذين شيدوا معالم الدين ورفعوا منار الايمان (ويعمد) فان أفضل المطالب
 العلمية . وأسنى الرغائب العرفانية . علم التوحيد الذي هو أساس الدين .
 وقطب السعادة للمتدينين . وان من أهم مؤلفاته وأولاه . وأدقها وأعلاها
 هذا المؤلف المنيف . والموجز اللطيف . للمولى المحقق . والخبر المدقق . العلامة
 القاضي أبي الوليد . محمد بن رشد . ضمنه بأوجز مقال . بيان ما بين الشريعة
 والحكمة من الاتصال . وأوضح فيه مناهج الأدلة في عقائد الملة . ودحض
 فيه كل بدعة زائفة . وشبهة مضلة . فجزاه الله عنا أحسن جزاء . وأسبغ عليه
 سبحانه رحمته ورضاه . وقد نجز طبعه بحمد الله تعالى على احسن

وضع واتم نظام والطف وقع . بالمطبعة الجمالية بحارة الروم

بمصر المحمية لاصحابها (محمد امين الخانجي وشركاه

— واجد عارف) وذلك في اواخر جمادى الثانية

من شهور السنة الثامنة والعشرين بعد الثلاثمائة

والالف . من هجرة من هو على اكل

وصف . صلى الله عليه وسلم

الرد

﴿ على فلسفة ابن رشد الحفيد ﴾

لشيخ الاسلام تقي الدين احمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحلبي المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(على ثقة احمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه)

(حقوق الطبع محفوظة)

طبع بمطبعة الجايشة - بمصر

(الكاتبة بحارة الروم بسطة التري)

لاصحابها محمد أمين الخانجي وشركاه — واحد عارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن خص الانسان بقوة التخيل وجمال الاختراع . وزين فكره
بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول
بباهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا كيان شريعته (وبعده) فهذه
مناقشات رائقة . وتدقيقات فائقة . لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية
الحنبلي المتوفي سنة ٧٢٨ أوردها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض
الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة للقاضي
أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندي
الجزائري الدمشقي مطرزا بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور
طبع أوروبا محفوظة في مكتبة سعادة أحمد بيك تيمور فأثرت نقلها مذيلاً بها
الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانياً مشيراً في أول المقالة الى غمرة
الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك حباً لنشر الفوائد وخدمة للأمة

والله ولي التوفيق

محمد أمين الخانجي

الكتبي

﴿ قال شيخ الاسلام احمد بن عبد الحليم بن تيمية ﴾

ص ٣١ من ١ قد جعل أصناف الامة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الامة الى يوم القيامة

ص ٣٣ من ٧ قلت من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين المعتزلة اذا أريد به الحادث بالشخص فان ما لا يسبق الحادث المعين يجب ان يكون حادثاً واما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبغي هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث وما تكون آحاد نوعه حادثاً والنوع لم يزل حتى ان كثيراً من أهل الكلام اذا رأوا ان الحركات حادثات أو غيرها من الاعراض اعتقدوا ان ما لا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين ما لا يسبق الحادث المعين وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثات فهو لا يسبق النوع وان سبق كل واحد واحد من آحاده ولما تظن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا ان يثبتوا امتناع حوادث لا تنتهي بطريق التطبيق وما يشبه كما قد ذكر ذلك في موضعه فهم لا يسلّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الافراد دائماً النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن وجود حادث عن فاعل أزلي إلا بفعل حادث الافراد وهم لا يسلّمون ذلك اه من كتاب الجمع بين البطل والنقل كتبه على قوله وأما الاشعرية الى قوله ان من أصولهم ان ما لا يسبق الحوادث حادث

ص ٣٣ من ٨ كتبه على قوله وان كان الفاعل حيناً يفعل الى قوله متناهية قد ساقها بتمامها ثم قال قلت هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالفترة وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام الى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من تناء الجزء بان كل ما يوجد فهو قبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهي من الاجزاء لان الموجود وان قيل انه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا يتناهي وان قيل انه يقبلها بالفعل فاذا صفت أجزاءه فانها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء واذا استحالت عند تنامي صفرها لم يلزم ان تكون باقية قابلة لاقسامات لا يتناهي ولا يلزم وجود أجزاء لا يتناهي اه

ص ٣٦٦ س ٣ قلت من يقول ان الاحداث هو نفس الحدث والمخلوق هو نفس الخلق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا ان له محلاً فضلاً عن ان يكون وجوديا لكنه قد قدم افساد هذا وانه لا بد للمفعول من فعل وحينئذ يقال الاحداث قائم بالفاعل الحدث وحدوث الحادث ليس عرضاً موجوداً قائماً بشئ غير احداث الحدث وقال أيضاً ان هذا ينبغي على ان الممدوم شئ وان الماهيات في الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل ويتقدير محتمه فيكون الجواب ان القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذي ذكره يقرر بطريقة أصحابه المشهورة ان الحادث مسبوق بالامكان والامكان لا بد له من محل فلا بد للمحدث من محل اهـ كتبه على قوله ومن الشكوك المتأصلة

ص ٣٦٦ س ١٣ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث الحادث ونحو ذلك ان قيل تتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجوداً ممدوماً وان قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه يتعلق به حين وجوده بمعنى انه هو الذي وكله موجوداً لا بمعنى انه كان موجوداً بدون فعله هو أيضاً موجوداً اهـ كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الحلاء

ص ٣٦٦ س ١٩ قوله فهذه الشكوك : قلت قول هذا وأمثاله ان ابراهيم استدلل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تذهبهم أصحابه وسلف الأمة ان ابراهيم استدلل بطريق الحركة لكن هو يزعم ان طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدللوا بالحركة على ان حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثاً لا متاع وجود حركات لا نهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالدلة العقلية وحقيقة الأمر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا أحتج بالحركة بل بالأقول الذي هو المنقب والاحتجاج كما قد بسط في موضع آخر فالأقل لا يستحق ان يبدو لهذا قال (اني براء مما تعبدون الا الذي فطرني) وقال (اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض خيفاً وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى ان أفلت كانت محركة ولم يبق عنها الحجة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت

فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه أفلوها اه

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فإن الزمان من الاعراض . قلت مضمون هذا الكلام ان التسلسل في العلل ممتنع لان العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطاً في وجود الولد ومثل كون النعم شرطاً في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدماً الافلاك وأما غايته ابطال ما يقوله من يقول بوجود تناهي الحوادث وقد قدم غير مرة ان حجة الفلاسفة باطلة على تقدير التقيضين فانه اذا امتنع وجود مالا يتناهى بطل قولهم وان جاز وجوده لم يمتنع ان يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسي والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولاتها لما يقتضي انه يلزم قولهم ان لا يكون للحوادث فاعل اذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم ان يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لان ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها امكان ما بالقوة لم يخرج الى الفعل وهو قبيح قولهم اه

ص ٤٠ س ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبوالمعالى . قلت مضمون هذا الكلام اثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خص به وان ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود وقد يكون شرطاً في الكمال وإثبات هذا أخذ يطن في حجة أبي المعالي وأمثاله ممن لا يثبت الاجرد المشبهة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالاشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع انهم يثبتون مشيئة الله وارادته يثبتون أيضاً حكمته ورحمته وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية في الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فلمهم يلزمهم ان يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والآخرى فان من فعل المفعول لغاية يريد بها كان مريداً للمفعول بطريق الاولى والآخرى فاذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ويقولون انه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج الى ان يثبت الحكمة بل يمكنه اذا أثبت الحكمة المرادة ان يثبت الارادة بطريق الاولى وحيتثد فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون

بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لشفه واحسانه الى خلقه
واذا كان كذلك فقولنا ان ماسوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز يمكن من نفسه وان
الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لا ينافي ان تكون المشيئة والحكمة
خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي
مقدمة صحيحة لا ريب فيها وأما الشأن في تقرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها
في غير هذا الموضع وهو ان التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم
حدوثها أم لا اهـ

ص ٤١ س ١٩ كتبه على قوله وقد نجد ابن سينا . قلت مراد ابن رشد ان المفعول لا يكون
قديماً أزلياً فان الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى ارسطو واتباعه وحتى ابن سينا
واتباعه وان تناقضوا هو القديم الازلي الذي يتمتع بعدمه في الماضي والمستقبل وهذا يتمتع
أن يكون ممكننا قبل الوجود والعلم بل هذا لا يكون الا محدثاً والحديث يتمتع أن يقلب قديماً
فلهذا قال الممكن يتمتع أن يكون ضرورياً وأما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه هو
الحديث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا
ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وان قاله ابن سينا فليس كل ما قاله
ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم
يكن فأمشع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اهـ

ص ٤٢ س ٨ كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعوا مان العلماء المذكورين في القرآن
هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين
الاسلام ان الذين أنفى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب
والآوثان ويقولون بالسحر ولا يمن يقولون بقدوم الافلاك ولا يمن يقولون لا يستلزم ان الحوادث
حدثت بأقسامها ليس لها فاعل ونعلم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما اقردوا
به في المنطق من الكلام في الحدد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كفر يقم بين
الذاتيات والرضيات اللازمة للماهية وتقر يقم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها
وبين قس الوجود الذي هو الامر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي من ينازع هذين فإنه
ينصر قول ارسطو طاليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثاً ويشكر على ابن
سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكايته لهذا عن أفلاطون قد
قال أنه لا يصح فيما يثبت من الجواهر العقلية كالأهر والمادة والخلاء فإنه يقول بأنها جواهر

عملية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة وقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الافلاك
فالمقول عن أفلاطون وغيره أنها محدثة فإن أرسطوطاليس يقول بقدم الافلاك والقول
والتفوس وهم يقولون إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس وهو صاحب
التعاليم وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد
يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم فهذا قول
قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطوطاليس واتباعه اهـ

ص ٤٢ من ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المالح . قلت أما تسليمه أن الإرادة تخص أحد
المتأثرين فيناقض ما قد ذكر أولاً من أنه لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون
الآخر والإرادة تتعلق بالمفعول لعل المريد بما في المفعول من تلك الحكم المطلوبة ومن كان
هذا قوله امتنع عنه تخصيص أحد المتأثرين بالإرادة بل لا بد أن يخص أحدهما بأمر
أوجب تعلق الإرادة به والافع التساوي يتبع أن يراد أحدهما على هذا القول ومع تسليم
هذا أمكن أن يقال إن مجرد اختيار الفاعل وهي إرادته خست الوجود بدهر دون دهر
مع التأمل وقدردون قدر ووصف دون وصف وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط
به فهم لا يحتاجون أن يشتوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه بل هم يقولون أن العلم امکان
تياضه وتياضه بالضرورة وإن كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعاً كقول القائل
العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر موجود وأمر معدوم اهـ
ص ٤٣ من ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة أن الإرادة . قلت الكلام في الإرادة
وتعديدها أو وحدتها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها
أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم معارقات النظر والكلام
في ذلك يشبه القول في الكلام ونحوه لكن نفس تسليم الإرادة للمفعول تستلزم حدوثه
بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه فاما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارن
لفاعله المريد له الفاعل له بإرادة قديمة وقل قديم فهذا مما يعلل جمهور العقلاء فساده بضرورة
العقل وحيث قد يتقدير أن يكون الباري لم يزل مريداً لأن يفعل شيئاً بعد شيء يكون كل
ما سواه حادثاً كأنه بعد أن لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل
من المحدثات مراداً بإرادة حادثة اهـ

ص ٤٤ من ٥ كتبه على قوله فقد تبين . قلت العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر
الشرع به لانه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع اهـ

ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة وعندهم انتشرت وإليه تضاف ولهذا لما كان الأشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ذم هذا الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الأدلة قال في أوله أنا إذا كرون الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكي إذا عرف الإنسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها فقول أن الغرض به هو الموصل بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال وصدق رسوله وصحة ما جاء به قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه .
منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة آمن أن يستزله غيره عنها

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فإن قيل : فإذا قديمتين أن هذه الطرق كلها ليست الخ . قلت هذا يبين أن حركات الأفلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر وهذا يبين بوجوده مبسوط في غير هذا الموضع اهـ

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الأصل الثاني . قلت في هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين وقوله أن في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره اهـ

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول في الوجدانية . قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المفعول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ولا متشاركين وهذا ما لا ينافي فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه إذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلوم به وحده فلو قدر أن الآخر كذلك لزم أن يكون كل منهما فعلا كله وحده وفعلا له وحده يعني أن يكون له شريك فيه فعلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين التقيضين لإثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرده به ونفي تفرده به وهذا جمع بين التقيضين ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشترك فيه غيره كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان

بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بان يصل كل منهما غير ما يفصله الآخر كالتعاونين على البناء هذا يتقل اللبن وهذا يضعه أو على حمل الحشبة هذا يحمل جانباً وهذا يحمل جانباً والمخلوقات جميعاً يماون بعضها بعضاً في الأفعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول يتفرده اهـ

ص ٥٠ من ١١ كتبه على قوله قل لو كان الآلة : قلت لما قرر أولاً امتناع بين فعلهما واحد قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحداً والعالم واحد وتفسيره لهذه الآلة بهذا من جنس كلامه في تفسير تلك الآلة بذلك اهـ

ص ٥٠ من ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ : قلت قد سلك في هذه الآلة هذا المسلك الذي ذكره والآلة فيها قولان معروفان للمفسرين أحدهما أن قوله (لا بتوا الى ذي العرش سيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له والثاني بالممانعة والمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمناه وتعاله بخلاف قوله (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولما بعضهم على بعض) فهذا في الآلة المنفية ليس فيه أنها تصلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً فقول (لا بتوا الى ذي العرش سيلا) يدل على ذلك فانه قال تعالى (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سيلا) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف العكس فانه قال (فان أطمعكم فلا تبغوا عليهن سيلا) ولم يقل اليهن سيلا وأيضاً فالتخاذل السبيل اليه مأثور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمة ويخافون عذابه) فين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه آلهة لا بتوا الى ذي العرش سيلا والمقصود هنا بيان ما ذكره في طرق المنزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعية وليس المقصود بسط معنى الآلة اهـ

ص ٥٠ من ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل والطبع والشرع في مخرقة الوحدانية الخ : قلت بل الذي ذكره النظار من المتكلمين الذي سموه دليل الخانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن يبين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اهـ

ص ٥٢ من ١١ كتبه على قوله وقد يدل على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون الخ : قلت

الفساد المذكور في الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدر عند تنازع الفاعلين إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر قبيضه ولأهو أيضاً امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فإن هذا كله يقتضي عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الإصلاح كما قال تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى (وقال موسى لا أخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) وقال (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) فصالح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعاده وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتمي إليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم اهـ

ص ١٩٥٤ هـ ناقص وهو (والذي يقال للخواص ان العلم القديم لا يشبه علم الانسان المحدث فالذي يدركه الانسان من تغير العلم بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لان اتقاء العلم عنه بما يجده من هذا لوجودات الثلاثة محال وقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها واتقن التكيف اذ التكيف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث) صح اهـ قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً وهذا مناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولاريب ان أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم بالحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن واليتاسر وهكذا هذا يقول إنما تجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الاول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم بعم الواجب والقديم وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة الأ مجرد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردتها في مسألة العلم وأراد أن يتعصر

بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون أنه يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلي اهـ .

ص ٥٥ م ٨ هنا نقص (وهو وقد تين من قولنا ان الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم . هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله فن علم الخواص الخاص بهم فهو لا أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المقوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمه الجمهور ولا تكيفه القول وجهلوا ذلك أصلاً من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة ساذجة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة القول الانسانية مقصورة عن تكيفها كما هي مقصورة عن تكيف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة الحديثة فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف) صح . قلت أما كونها ارادة ليست مثل إرادة الخالق فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات وهذا لا يختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كشيء فصفاته كذلك لكن مجرد في هذا لا ينازعه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا بيان حل الشبهة كما فعل في مسألة البلم والفلاسفة الحرية حارون في هذا الموضع ومن يتكلم فيها متناقض كلامه لفساد الاصل الذي يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لعلوها بوسط أو بغير وسط فان هذا ممتنع بل جمع بين التقيضين لان العلة التامة لا تختلف عنها شيء من موجها ولا موجب موجها والحوادث متأخرة فلا تكون من موجها ولا موجب موجها اهـ

اعلـ

﴿ من المطبعة الجمالية ﴾

الكاشنة بحجارة الروم عطفة التتري نمرة ٩ : بتوفيق الله تعالى وعونه
قد تم لنا تأسيس المطبعة المذكورة على أكل استمداد وقد أحضرنا لها
ما كفته من الطرز الجديد وأعدنا لها الحروف من سائر الاجناس الاسلامبولية
والمصرية مع كامل الأدوات واننا مستعدون لقبول المقاولات لطبع الكتب
العربية العلمية كبيرة كانت أو صغيرة بشكل وبدونه بأجرة معتدلة مع المحافظة
على مواعيد المقاولات : وكذلك أعدنا الاصناف الكثيرة من الورق اللازم
لطبع الكتب فمن رغب المقالة على طبع الكتاب وورقه فله ذلك مع
الاعتماد على أن أسعار الورق عندنا هي أرخص قيمة من أسعاره الموجودة في
السوق لاستحضارنا إياه من معامله في أوروبا رأسا والخبرة أعدل شاهد

أصحاب المطبعة

(محمد أمين الخالنجي وشركاه — وأحمد عارف)

اعلان

من محل محمد أمين الخانجي السكتي وشركاه بمصر . والاستانة

١٩٠١-١٩٠٢-١٩٠٣-١٩٠٤-١٩٠٥

كتاب (درة التأويل و غدة التنزيل) في الآيات المتشابهات . لابي عبد الله محمد

عبد الله الحنطلي الاسكافي المتوفى سنة ٤٢١

كتاب (المفوائد) المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان . للحافظ شمس الدين ابي

عبد الله محمد بن قيم الجوزية الحنبلي المتوفى سنة ٧٥١

كتاب (نقبة الوعاة في طبقات الانبياء والنحاة) . للحافظ جلال الدين عبد

الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١ : ترجم فيه العلماء الذين اشتهروا بشي

رئدة بهذين تعمين والسكب في مجلد كبير يشتمل على زهاء (٢٥٠٠) حجة

كتاب (ازشاد القبول في تحقيق الحق من علم الاصول) للامام افاض المتجدد محمد

ابن علي شوكتي صاحب نيل الاوطار المتوفى سنة ١٢٥٥

كتاب (الرياض النضرة في مناقب الاصحاب العشرة) للشيخ الحديث ابي

احمد الشير بالحب الطبري احد اعيان المائة التاسعة

مجموع (رسائل ابن عابدين) ٣٢ رساله في مواضيع مختلفة : كتاب

محمد امين السير بابن عابدين صاحب حاشية رد المحتار

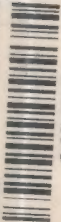
طبعته لأول مرة على نفقة مجلس المعارف بدمشق

قائدا طبعا مجموعة في جزئين في اشهر مطابع الاستانة العليا

كتاب (الاسلام والرد على مستنديه) من آثار الامام محمد بن عبد

سنان ومقالات حجت الاسلام في العصر الاخير (٢٤٠)

Bibliotheca Alexandrina



0426566